

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## I subalterni tra paternalismo e diritti

### This is the author's manuscript

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/156430> since 2016-06-30T14:38:28Z

*Terms of use:*

#### Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

## I subalterni tra paternalismo e diritti

The notion of subalternity, that Subaltern Studies have taken from Gramsci to apply to certain aspects of the post-colonial condition, raises a number of questions. The subaltern is – according to the definition of Spivak – a person who "wants against its own interests." It is unclear, however, whether it is really possible to distinguish between "subjective" willness and "objective" interests or needs. Even assuming that it is possible, under certain conditions, we can ask whether are justified paternalistic interventions. Can (and should) the State intervene to protect subalterns from their own self-destructive desires?

In the essay this question is addressed starting from the analysis of two laws passed in France in the last decade, which have both been justified, at least in part, by the argument of the paternalistic protection of "subaltern" women. The former law prohibits public school students from wearing religious symbols in the classroom; the second prohibits the use of the full veil in public places. In both cases, one may wonder if the declared intention of promoting the empowerment of women is in fact contradicted by similar measures.

### 1. Tre accezioni di subalternità

La nozione di «subalternità» gode di una certa fortuna da qualche tempo, in particolare da quando a essa si è richiamato un influente indirizzo di studi, denominato, per l'appunto *Subaltern studies*. Che cosa si debba intendere con questa parola non è, tuttavia, del tutto chiaro.

Gli studiosi che fanno parte del collettivo dei *Subaltern Studies* – Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee e, solo tangenzialmente, la più nota Gayatri C. Spivak – dichiarano di rifarsi a Gramsci e in particolare ai *Quaderni dal carcere*. È tuttavia facile accorgersi che in Gramsci la nozione di subalternità ricorre in molte e diverse sfumature di significato. Guido Liguori ne ha individuate essenzialmente tre<sup>1</sup>. La prima si ritrova nel *Quaderno 25*, intitolato *Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni*. In questo testo l'espressione «subalterni» viene riferita alle masse contadine disgregate, disorganizzate, prive di consapevolezza dei propri interessi di classe, incapaci di iniziativa autonoma. Gramsci prende spunto dalla vicenda di David Lazzaretti, figura eccentrica di rivoluzionario e profeta che, a metà Ottocento, si mette a capo di un movimento di protesta rurale subitamente represso, per esprimere la sua sfiducia nella capacità degli elementi popolari in contesti pre-capitalistici di emanciparsi spontaneamente, riuscendo a vincere la loro atavica passività e dipendenza. Simili soggetti «anche quando si ribellano, [...] subiscono sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti»<sup>2</sup>. I loro tentativi di sollevazione spontanea, che si manifestano in forme primitive e inconcludenti, appaiono destinati all'insuccesso.

Piuttosto diversa è l'accezione di subalternità che compare in altri luoghi dei *Quaderni*, con riferimento non più a soggetti collocati «ai margini della storia», ma alla classe operaia che lotta per la conquista dell'egemonia<sup>3</sup>. Qui i subalterni appaiono già in certa misura coscienti della propria esistenza come "lavoratore collettivo", in grado di organizzarsi e di concepire piani di azione comune.

---

<sup>1</sup> G. Liguori, *Tre accezioni di «subalterno» in Gramsci*, «Critica marxista», n.s., vol. 6, 2011, pp. 33-41. Ma cfr. anche J.A. Buttigieg, *Sulla categoria gramsciana di «subalterni»*, in *Gramsci da un secolo all'altro*, a cura di G. Baratta e G. Liguori, Editori Riuniti, Roma 1999.

<sup>2</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2001, vol. III, p. 2283.

<sup>3</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere cit.*, vol. II, pp. 1137-1138.

C'è poi in Gramsci una famiglia di usi ancora più ampi di «subalternità» e «subalterni», non riferita specificamente a gruppi e classi sociali. Liguori cita una lettera dell'8 agosto del 1933 in cui Gramsci rimprovera la moglie per la sua eccessiva emotività:

mi pare che tu ti metta [...] nella posizione del subalterno e non del dirigente, cioè di chi non è in grado di criticare storicamente le ideologie, dominandole, spiegandole e giustificandole come una necessità storica del passato, ma di chi, messo a contatto con un determinato mondo di sentimenti, se ne sente attratto o respinto rimanendo però sempre nella sfera del sentimento e della passione immediata<sup>4</sup>.

In questo brano il subalterno, al singolare, viene contrapposto al dirigente, come altrove le classi subalterne erano contrapposte a quelle dominanti, e la subalternità diventa essenzialmente una disposizione psicologica: la disposizione di chi, incapace di compiere un'analisi razionale della situazione storica in cui si trova, si lascia suggestionare e trascinare da fattori emotivi, finendo col sottomettersi a coloro che, al contrario, si mostrano capaci di lucidità e di iniziativa politica. In modo simile, nel *Quaderno 11* Gramsci aveva bollato la concezione meccanicistica del marxismo come «religione dei subalterni»<sup>5</sup>. Teorizzando che la storia proceda necessariamente in una certa direzione, senza il concorso cosciente degli individui, essa finisce infatti col non richiedere ai soggetti alcuna volontà, intelligenza, energia, capacità di progettare e agire autonomamente.

Fin qui Gramsci. Che cosa è trapassato di questi usi negli scritti degli esponenti dei *Subaltern Studies*? Il discorso sarebbe lungo e può essere affrontato solo per sommi capi.

Nell'opera di Ranajit Guha, fondatore del collettivo di studiosi indiani, troviamo un uso ibrido, che incrocia le prime due accezioni gramsciane. Guha applica la nozione di subalternità ai contadini indiani dell'età coloniale che si ribellano al potere che li opprime in forme che spesso gli storici di formazione liberale e marxista hanno giudicato primitive, anche per la forte componente religiosa di cui erano intrise. Questa non è l'interpretazione di Guha, che insiste sul carattere «politico», non «pre-politico», delle rivolte contadine, rifiutando di inscrivere entro una filosofia della storia di tipo progressivo e «stadiale»<sup>6</sup>. Con una formula, e riprendendo il titolo di un libro di Guha, i contadini subalterni sono per lui oggetto di «dominio», non di «egemonia», da parte delle classi dirigenti<sup>7</sup>. Essi appaiono tutt'altro che incapaci di esprimere consapevolmente interessi, fini, obiettivi. In questo senso, assomigliano più agli operai che ai contadini di cui si occupava Gramsci.

Si possono cogliere in questa posizione di Guha tratti di populismo, anche un po' *naïf*, tipici di una fase storica – gli inizi degli anni Ottanta, in India – in cui la ricerca «fortemente romantica [...] di un soggetto rivoluzionario al di fuori dell'Occidente industrializzato» non si era ancora esaurita<sup>8</sup>. I critici hanno evidenziato, oltretutto, come Guha – a differenza di Gramsci – non si ponga il problema della necessità di un partito o di altre forme di organizzazione delle masse subalterne e mostri eccessiva fiducia nella loro capacità di agire come soggetti collettivi. Ma non è questo un punto su cui intendo concentrarmi.

Interessante è invece osservare che molto diversa, addirittura rovesciata, è l'accezione di subalternità che troviamo nell'esponente dei *Subaltern studies* più nota, ma anche più eccentrica rispetto al gruppo originario, Gayatri C. Spivak. Il subalterno – ma più spesso la subalterna – è per Spivak colui o colei che subisce l'egemonia, prima ancora che il dominio, della classe dirigente. Ritorna qui in primo piano la *terza* accezione che avevamo rintracciato in Gramsci: il subalterno si trova non solo in una condizione di subordinazione materiale, ma in uno stato di dipendenza psicologica nei confronti dei propri oppressori. Questo avviene perché è vittima di una «violenza

<sup>4</sup> Cit. in G. Liguori, *Tre accezioni di «subalterno» in Gramsci cit.*, p. 39.

<sup>5</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere cit.*, vol. II, p. 1389.

<sup>6</sup> R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi 1983, p. 6. Cfr. in proposito D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004, pp. 26 e sg.

<sup>7</sup> Cfr. R. Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1997.

<sup>8</sup> D. Chakrabarty, *La storia subalterna come pensiero politico*, in «Studi culturali», I, 2, dicembre 2004, p. 242.

epistemica» che si esercita sulla sua mente, prima ancora che sul suo corpo, inducendolo ad aderire alla concezione del mondo dominante. Il subalterno risulta così essere un soggetto non pienamente «padrone di sé», dei propri pensieri, desideri, aspirazioni, tanto che Spivak dubita che sia davvero in grado di esprimersi in modo autonomo<sup>9</sup>. Avendo «introiettato gli strumenti interpretativi della realtà che il dominante ha costruito per lui»<sup>10</sup>, egli finisce col non saper riconoscere quali sono i suoi interessi. Di più, egli «vuole contro i propri interessi» e si rende in questo modo complice dei suoi oppressori<sup>11</sup>.

## 2. Subalternità e paternalismo

È in questa accezione – più che in quella «populista» di Guha – che la nozione di subalternità solleva una serie di interrogativi cruciali per il nostro tema. Che cosa significa «volere contro i propri interessi?». Una simile locuzione ha senso, evidentemente, presupponendo che sia possibile distinguere ciò che una persona *soggettivamente* prova, desidera, vuole, da ciò che rappresenta *oggettivamente* un bene per lei. E tuttavia, proprio la possibilità di operare una simile distinzione, alla base di tutte le politiche in qualche modo qualificabili come «paternalistiche», non è scontata.

Che i bambini possano effettivamente esprimere desideri che collidono con i loro interessi e bisogni e vadano pertanto protetti dagli adulti è un dato di fatto (quasi) universalmente riconosciuto<sup>12</sup>. Non bolliamo come «paternalistico» l'intervento del genitore che impedisce a un bambino di inserire le dita nella presa della corrente, o quello dello Stato che lo obbliga ad andare a scuola. Nel caso degli adulti, il discorso è diverso: negli ordinamenti moderni di orientamento liberal-democratico il raggiungimento della maggiore età comporta, di regola, il riconoscimento della capacità di agire, presupposto per l'esercizio di tutta una serie di diritti di autonomia, nella sfera privata e pubblica. La modernità nasce d'altronde nel segno del superamento di concezioni oggettivistiche del bene e del riconoscimento del diritto di ciascuno di «cercare la felicità a proprio modo». Per Hobbes, ciò che chiamiamo «buono» altro non è se non «l'oggetto dell'appetito o desiderio di un uomo»<sup>13</sup>. In una simile prospettiva, la possibilità stessa di distinguere tra interessi (oggettivi) e desideri (soggettivi) viene meno e bisognerà concludere che «ciò che è buono lo è, in definitiva, perché è preferito, ed è buono dal punto di vista di coloro, e solo di coloro, che lo preferiscono»<sup>14</sup>. Di qui a sostenere, sul piano normativo, che ciascuno dovrebbe essere considerato e trattato come se fosse il miglior giudice dei propri interessi, il passo è breve (anche se non scontato, come proprio il caso di Hobbes testimonia). Sul piano politico, è stata la tradizione liberale, da Kant in poi, a teorizzare il diritto di ciascun essere umano a decidere autonomamente della propria vita, col solo limite di non ledere l'analogo diritto altrui. Con le celebri parole di John Stuart Mill: «il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene

---

<sup>9</sup> G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di L. Grossberg, C. Nelson, University of Illinois Press, Urbana 1988.

<sup>10</sup> F. Tedesco, *Diritti umani e relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 83.

<sup>11</sup> C. Bartoli, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 34. La possibilità di «volere contro i propri interessi» è ben presente a Gramsci: «Il Partito comunista 'rappresenta' gli interessi dell'intera massa lavoratrice, ma 'attua' la volontà solo di una determinata parte della massa, della parte più avanzata, di quella parte (proletariato) che vuole rovesciare il regime esistente coi mezzi rivoluzionari per fondare il comunismo». Cfr. A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Editori Riuniti 1971, p. 620. Per un approfondimento sul tema della subalternità, che si presta ad essere indagato anche a partire dalle categorie marxiane di alienazione e falsa coscienza, cfr. V. Pazé, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari 2011, cap. 3.

<sup>12</sup> Questa tesi è stata messa in dubbio dagli esponenti del movimento «liberazionista» dell'infanzia, sviluppatosi negli Stati Uniti negli anni Settanta proprio per rivendicare l'emancipazione di fanciulli e ragazzi dal potere tutelare degli adulti. Cfr. in proposito I. Fanlo Cortés, *Bambini e diritti. Una relazione problematica*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 33 e sg.

<sup>13</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 51.

<sup>14</sup> D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 59.

dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto: questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente”<sup>15</sup>. E tuttavia, immediatamente dopo avere enunciato questo principio, Mill ne circoscrive la validità agli “esseri umani nella pienezza delle loro facoltà”, escludendo non solo i minori di età, ma anche i membri di “quelle società arretrate in cui la razza stessa può essere considerata minorenni”<sup>16</sup>. Ecco fare nuovamente capolino, nella forma urtante del più bieco pregiudizio razziale, l'idea che non tutti siano in grado di autodeterminarsi e debbano perciò essere assoggettati a un'autorità tutelare, incaricate di occuparsi del loro bene. “Il dispotismo – sostiene esplicitamente Mill – è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari, purché il fine sia il loro progresso e i mezzi vengano giustificati dal suo reale conseguimento”<sup>17</sup>.

Ma torniamo al problema della possibilità, o meno, di distinguere tra volontà e interessi, preferenze soggettive e bene oggettivo. Nella prospettiva radicalmente anti-cognitivistica di Hobbes – come si è detto – tale distinzione risulta inconcepibile. Eppure perfino Hobbes è convinto che ciascuno fugga la morte, il massimo dei mali possibili, «con una necessità naturale non minore di quella per cui una pietra va verso il basso»<sup>18</sup>. Assumendo che esista un interesse “universalmente condiviso”, se non proprio «naturale» – come sembra assumere Hobbes – alla conservazione “della vita e delle membra”, dovremmo definire come subalterna qualsiasi persona che nutra propensioni suicide o autolesionistiche? Non solo la vedova indiana che si immola sulla pira del marito defunto, in ossequio al rito tradizionale della *sati* (su cui molto si è esercitata la letteratura sulla subalternità), ma anche chi rifiuta di curarsi, pur sapendo che andrà incontro alla morte, o chi intraprende uno sciopero della fame e lo protrae fino alle estreme conseguenze? Dovremmo considerare persone che “vogliono contro i propri interessi” coloro che decidono di vendere un rene, o di sottoporsi a mutilazioni genitali gravemente invalidanti, come l'infibulazione, e forse anche chi si droga, eccede nel consumo di alcolici o compie altre scelte potenzialmente lesive per la propria salute? E che dire della donna che subisce violenza dal marito o compagno senza reagire, magari continuando a manifestare «amore» e attaccamento nei suoi confronti?

Simili interrogativi devono essere tenuti distinti da un'ulteriore questione: anche supponendo che sia possibile, in certi casi, distinguere tra i desideri e le preferenze che una persona esprime ed i suoi autentici interessi, bisognerà chiedersi se l'accertamento di una condizione di subalternità giustifichi interventi di tipo paternalistico. Intendo qui per paternalismo, kantianamente, una modalità di esercizio del potere basata sul “principio della benevolenza verso il popolo”, in cui i governati vengono trattati come minorenni, incapaci di “distinguere ciò che è loro utile o dannoso”<sup>19</sup>. Nei termini di Dworkin, è paternalistica qualsiasi «interferenza con la libertà d'azione di una persona giustificata con ragioni che si riferiscono esclusivamente al benessere, al bene, alla felicità, ai bisogni, agli interessi o ai valori della persona destinataria della coercizione»<sup>20</sup>. Qualificheremo allora come paternalistica una legge che vieta a un malato terminale di interrompere le cure. Ma andrà interpretato nello stesso modo il “divieto di fare del corpo umano e delle sue parti in quanto tali una fonte di lucro”, previsto dalla Carta di Nizza, che stabilisce, per altro verso, l'obbligo di rispettare “il consenso libero e informato della persona interessata” nel caso di interventi di natura medica? Come dovrebbe risultare chiaro anche a una prima riflessione superficiale, si tratta di divieti ispirati a ragioni diverse, accomunati però dal fatto indubitabile di limitare la libertà delle persone di disporre del proprio corpo e della propria vita.

---

<sup>15</sup> J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 12-13.

<sup>16</sup> Ivi, p. 14.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> T. Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti 1993, p. 84.

<sup>19</sup> I. Kant, *Scritti politici*, Utet, Torino 1995, p. 255.

<sup>20</sup> R. Dworkin, *Paternalism*, in R. Sartorius (ed.), *Paternalism*, Minnesota University Press, Minneapolis 1983, p. 20.

Nelle pagine che seguono, proverò ad affrontare alcuni di questi interrogativi a partire dall'analisi di due leggi che si occupano di comportamenti certo meno drammatici di quelli appena menzionati, ma che sono stati comunque vietati adducendo, più o meno esplicitamente, argomenti paternalistici. Mi riferisco a due provvedimenti francesi riguardanti il velo islamico: il primo, risalente al 2004, interdice l'uso di segni religiosi nelle scuole pubbliche; il secondo, del 2011, si occupa del velo integrale, stabilendo il divieto di indossarlo anche nelle pubbliche strade e piazze.

### 3. Le leggi contro il velo in Francia

A proposito della legge sul velo votata dal parlamento francese nel 2004, dopo un aspro dibattito che ha riguardato i fondamenti stessi della laicità "alla francese", molto è già stato detto e scritto<sup>21</sup>. Il testo, adottato su raccomandazione di una commissione di saggi presieduta da Bernard Stasi, prevede all'art. 1 che «nelle scuole elementari, nelle scuole medie e nei licei pubblici lo sfoggio di segni o abiti con i quali gli alunni manifestano ostentatamente [*ostensiblement*] un'appartenenza religiosa» sia proibito<sup>22</sup>. A questa norma, formulata in termini universalistici, ma mirante in realtà a contrastare il diffondersi del velo "islamico", si è arrivati dopo anni di tensioni e di conflitti legati alla pretesa di alcune studentesse di presentarsi a scuola con l'*hijab* – il foulard diffuso tra le donne del Maghreb, che copre i capelli, lasciando scoperto il volto –, nonostante il divieto dei regolamenti scolastici<sup>23</sup>.

Le principali ragioni con cui è stata giustificata la legge del 2004 rinviano a un modello di laicità e di separazione tra sfera pubblica e privata che impone non solo agli insegnanti, nell'esercizio di una funzione pubblica, ma agli stessi discenti, di "mettere tra parentesi" le loro convinzioni religiose una volta entrati nell'aula scolastica. In aggiunta a tale argomento, il *Rapporto sulla laicità* redatto dalla commissione Stasi lascia trapelare i motivi pratici all'origine del divieto del velo, considerato come una provocazione e una minaccia all'ordinario svolgimento della vita scolastica<sup>24</sup>. Non entro qui nel merito di queste tesi, che mi sembrano poco fondate e in contrasto con una diversa visione della laicità, in forza della quale lo Stato dovrebbe rispettare le idee e le identità di tutti gli individui, anche quelli "non laici", purché non si traducano in atti lesivi dei diritti altrui<sup>25</sup>. Mi interessa piuttosto segnalare che tra gli argomenti che sono stati addotti per giustificare il divieto del velo c'è quello della difesa delle ragazze da forme di indebita pressione e costrizione esercitate nei loro confronti dalla famiglia o dalla comunità. Di per sé, questo non è un argomento paternalistico. Quando però si riconosca – come fa la Commissione Stasi – che "molte ragazze o donne portano volontariamente il velo", il divieto diviene giustificabile solo mettendo in dubbio la reale capacità di queste ragazze di decidere ciò che è meglio per loro; trattandole come soggetti subalterni, che non sanno, o non riescono ad esprimere, ciò che è nel loro interesse<sup>26</sup>. Scrive ad esempio Elisabeth Badinter, riferendosi alle prime studentesse con l'*hijab* espulse da scuola nel 1989: "È probabile che le giovani provocatrici, incoraggiate o no dai genitori, non abbiano mai

---

<sup>21</sup> Cfr. per lo meno A. Renault, A. Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Éditions Stock, Paris 2005.

<sup>22</sup> Cit. in *Rapporto sulla laicità. Il testo della commissione francese Stasi*, prefazione di S. Romano, postfazione di E. Bianchi, Scheiwiller, Milano 2004, p. 88 (traduzione leggermente modificata).

<sup>23</sup> In rari casi la rivendicazione del diritto a indossare l'*hijab* a scuola è stata accompagnata da altre, più sostanziali, pretese, come quella di non frequentare le lezioni di ginnastica o di biologia, o di assentarsi regolarmente da scuola un certo giorno della settimana per motivi religiosi.

<sup>24</sup> *Rapporto sulla laicità* cit., p. 55: «il fatto di portare un segno religioso *ostensible* [...] basta già da solo a turbare la tranquillità della vita scolastica». Sulle "finalità pratiche" del divieto insiste molto anche Touraine, a suo tempo membro della commissione Stasi, in A. Renault, A. Touraine, *Un débat sur la laïcité* cit., pp. 30 e sg.

<sup>25</sup> Cfr. in proposito L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 342.

<sup>26</sup> *Rapporto sulla laicità* cit., p. 61. Di certo indossavano volontariamente l'*hijab* le due sorelle di Aubervilleis espulse dalla scuola nel 2003, nei giorni caldi della discussione sul progetto di legge: ragazze doppiamente ribelli, che portavano il velo contro il volere degli insegnanti, ma anche contro quello dei genitori. Cfr. R. Pepicelli, *Il velo nell'islam. Storia, politica, estetica*, Carocci, Roma 2012, p. 98.

preso coscienza della portata del loro gesto, ma nessuno si è dato realmente la pena di far loro capire che così facendo mettevano in pericolo l'idea dell'uguaglianza dei sessi e di conseguenza la liberazione delle donne in seno alla stessa società»<sup>27</sup>. Che lo vogliano o meno, che siano o meno consapevoli dei loro atti, queste ragazze vanno aiutate, guidate, e alla fine «costrette ad essere libere».

Argomenti di questo genere assumono una forza ben maggiore se riferiti non tanto all'*hijab*, che di per sé non rappresenta un ostacolo allo svolgimento di una normale vita sociale, ma ad altri tipi di velo, come il *niqab*, che lascia scoperti solo gli occhi, o il *burka*, che nasconde l'intero corpo, viso compreso, contemplando solo una sorta di griglia per consentire la visione a chi lo indossa<sup>28</sup>. Di questi capi di abbigliamento il parlamento francese si è occupato più di recente, approvando nell'aprile del 2011 la legge che vieta di vestire in luoghi pubblici (comprese strade e piazze) indumenti che nascondano integralmente il corpo e il volto<sup>29</sup>. Anche questa legge è stata preceduta da una lunga discussione parlamentare e dall'elaborazione di un documento, il Rapporto Gerin, che illustra le ragioni che avrebbero reso necessaria e impellente la decisione del divieto<sup>30</sup>. Dopo avere affermato che la pratica di celare il volto, che sul territorio francese si era manifestata fino a quel momento esclusivamente attraverso l'uso del *niqab*, rappresenta «une forme préoccupante de repli communautariste et de rejet des valeurs de la République», la commissione ha individuato quattro motivi per intervenire con fermezza. Il primo è che il velo integrale esprimerebbe una forma di rifiuto del «vivere insieme» e una «volontà di isolamento» incompatibili con i principi repubblicani, che rischia di condurre alla «rottura del legame sociale». La pratica di nascondere il viso, in secondo luogo, rappresenterebbe un attentato alla dignità della persona umana e, nello specifico, delle donne. Ciò non solo nel caso in cui il velo sia imposto attraverso una forma di violenza, fisica o psicologica. Anche quando si tratti di un abbigliamento liberamente scelto, comportando obiettivamente la «cancellazione» [*effacement*] dell'identità personale, il *niqab* andrebbe considerato «nécessairement deshumanisant». L'usanza di portare il velo integrale esprimerebbe, in terzo luogo, una concezione profondamente disegualitaria dei rapporti tra i generi, che contrasta col principio della parità sancito dalla Costituzione: «seuls les hommes seraient dignes de vivre à visage découvert, tandis que les femmes seraient condamnées à être enfermées dans une tenue les séparant du monde extérieur et leur interdisant, de fait, de jouer un rôle social». Il velo integrale, infine, impedendo l'identificazione di chi lo indossa, rappresenterebbe una minaccia per l'ordine pubblico.

Mi interessa in questo contesto concentrarmi in particolare sul secondo e sul terzo argomento, che giustificano la limitazione della libertà individuale in nome dell'esigenza di difendere le donne, anche quelle che apparentemente hanno scelto di indossare il *niqab*, da una pratica considerata *di per sé* degradante e disumanizzante, oltre che in contrasto con i principi repubblicani. Si tratta di un argomento tipicamente paternalista, che viola il principio milliano secondo cui «su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano»<sup>31</sup>. Il presupposto

---

<sup>27</sup> E. Badinter, *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio* (2003); tr. it. Feltrinelli, Milano 2004, p. 119.

<sup>28</sup> A proposito dell'*hijab*, A.M. Rivera osserva come «solo uno sguardo velato da qualche pregiudizio e da una certa bigotteria laica può non accorgersi che [...] si avvia a diventare, in Europa e altrove, oggetto dell'industria della moda e di forme di comunicazione ipermoderne e frivole». Cfr. *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche dell'alterità*, Dedalo, Bari 2005, p. 29.

<sup>29</sup> Si tratta della *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*. Cfr. [www.senat.fr](http://www.senat.fr).

<sup>30</sup> Il testo è disponibile al seguente link: [www.assemblee-nationale.fr/13/rapinfo/i2262.asp](http://www.assemblee-nationale.fr/13/rapinfo/i2262.asp).

<sup>31</sup> J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* cit., p.12

implicito di questo ragionamento è l'identificazione delle donne velate come soggetti subalterni, succubi della cultura maschilista, incapaci di riconoscere che cosa è davvero bene per loro.

Una simile interpretazione è fondata? Il fatto di coprirsi il capo con un velo è indizio inequivocabile di subalternità, nell'accezione forte che queste nozione assume negli scritti di Spivak o di Bartoli? Nel caso dell'*hijab*, su cui verte la legge del 2004, sono stati molti a metterlo in dubbio. È stato osservato come il velo islamico, pur essendo indubbiamente espressione di culture patriarcali, “abbia costituito storicamente anche un simbolo potente di identificazione femminile e di resistenza al dominio colonialista”, e possa quindi “rientrare in un consapevole progetto identitario e divenire oggetto di riappropriazione e di risignificazione da parte delle donne musulmane”<sup>32</sup>. Indossato in Francia da donne maghrebine immigrate di seconda e terza generazione, l'*hijab* non ha evidentemente lo stesso significato che ha, o aveva, nei paesi di origine. Anche all'interno del medesimo spazio geografico, inoltre, non è detto che venga scelto per gli stessi motivi. Una ricerca svolta intervistando donne e ragazze delle periferie parigine ha identificato, ad esempio, cinque tipi di velo: «c'è il velo tradizionale della madre o della nonna, c'è il velo imposto alle giovani dai genitori, c'è il velo rivendicato contro i genitori che si sono lasciati assimilare troppo ai costumi occidentali, c'è il velo negoziato con i genitori pur di potere uscire la sera con amici occidentali; e infine c'è il velo indossato come schermo di difesa da aggressioni e discriminazioni maschili, occidentali e islamiche: un uso controparadossale e a suo modo ‘femminista’ del marchio dell'oppressione»<sup>33</sup>. L'antropologa Anna Maria Rivera, a sua volta, ha ipotizzato che, nel contesto di esclusione sociale in cui vivono gli immigrati nelle periferie-ghetto delle grandi città francesi, peggiorato dopo l'11 settembre in seguito al dilagare di sentimenti islamofobi, il velo indossato da giovani donne nate e cresciute in Francia sia talvolta interpretabile come «simbolo più di ribellione che di sottomissione, espressione del desiderio di rendersi visibili più che di farsi invisibili»<sup>34</sup>.

Diverso può apparire il caso del *niqab*, del *burka* e di altri tipi di velo integrale che hanno iniziato, molto più sporadicamente, a fare la loro comparsa anche per le strade di città europee. Di fronte a un capo di abbigliamento che nasconde interamente la persona, celandone l'identità e ostacolando la vita di relazione, le affermazioni contenute nel Rapporto Gerin sul carattere «*nécessairement deshumanisant*» del velo integrale, e la tesi che esso rappresenti “oggettivamente una cancellazione della persona” possono apparire non prive di una qualche plausibilità. E tuttavia, queste stesse formulazioni sollevano un problema non da poco, quello della possibilità di stabilire un confine netto e inequivocabile tra pratiche culturali di per sé “umanizzanti” o “disumanizzanti”<sup>35</sup>. Quando la filosofa femminista Elisabeth Badinter rivendica la libertà delle donne di prostituirsi, minacciata dal progetto di legge che prevede la punizione dei clienti, e al tempo stesso difende il divieto del velo integrale, è chiaro che esprime una certa concezione dell'autodeterminazione femminile, una certa visione di ciò che è intrinsecamente

---

<sup>32</sup> S. De Petris, *Tra 'agency' e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale*, in “Studi culturali”, II, n. 2, dic. 2005, p. 263.

<sup>33</sup> I. Dominjanni, *Corpo e laicità: il caso della legge sul velo*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 172-173.

<sup>34</sup> A. M. Rivera, *La guerra dei simboli* cit., p. 27.

<sup>35</sup> Sui diversi “modelli di umanità” espressi attraverso il vestiario e altri “interventi estetici sul corpo”, e sull'arroganza dell'Occidente nell'imporre il proprio modello come l'unico “vero”, cfr. F. Remotti, *Fare umanità*, Laterza, Roma-Bari 2013.



“disumanizzante”, che di oggettivo, neutro, universale, ha ben poco<sup>36</sup>. Più in generale, nell'affrontare temi come questi, bisognerà tenere presente che non esiste uno “sguardo da nessun luogo” a partire dal quale formulare giudizi imparziali. Il punto di vista di chi, dall'esterno, giudica il comportamento altrui in chiave di subalternità non ha nulla di oggettivo. È, banalmente, il punto di vista *soggettivo* di una persona diversa dal (presunto) subalterno. Non necessariamente più razionale, saggia o coerente di lui<sup>37</sup>.

Che dire allora delle donne col *niqab*, che tanto hanno turbato e sconvolto l'opinione pubblica e il legislatore francese (e non solo)? Soggetti subalterni, fundamentalmente plagiati, marionette che si esprimono con voce altrui? O forse persone che potrebbero essere meglio descritte ricorrendo alla categoria paradossale della “servitù volontaria”, coniata da La Boétie e oggi oggetto di numerose rivisitazioni?<sup>38</sup> O, ancora, donne che progettano la propria vita in modo indubbiamente anti-conformista e quasi incomprensibile agli occhi dei più, e tuttavia per loro denso di significati e, alla fin fine, gratificante?

Nel tentativo di mettere meglio a fuoco il profilo del subalterno, Giorgio Maniaci ha individuato quattro “sintomi” che, se congiuntamente presenti, indurrebbero a ipotizzare che un individuo abbia subito violenza epistemica<sup>39</sup>. Ricordiamo che la violenza epistemica è una forma di pressione esercitata dalla cultura egemone sulle menti dei dominati, che li induce ad auto-rappresentarsi come persone inferiori, e in quanto tali meritevoli delle discriminazioni di cui sono vittime. Un primo sintomo di sospetta subalternità si ha – secondo Maniaci – quando un soggetto produce discorsi fondati su credenze empiricamente false, del tipo “le donne, o i neri, sono intellettualmente inferiori agli uomini”, o basati in ultima analisi sul principio di autorità, come “le mogli devono obbedire ai mariti perché questa è la volontà di Dio”. Un secondo sintomo di subalternità sarebbe la tendenza al conformismo, l'incapacità di prendere le distanze dalle opinioni e credenze del gruppo dominante o da quelle della minoranza di cui si fa parte. Nel soggetto “violentato epistemicamente”, in terzo luogo, sarebbe tipicamente presente una qualche forma di “odio di sé”, dovuto all'interiorizzazione di teorie egemoniche razziste e discriminatorie. L'odio di sé si traduce in “voglia di scomparire”, “compiacimento nell'essere marginale” e “volontà di nascondere e camuffare le proprie radici”, quando possibile, come nel caso paradigmatico del nero che, vivendo in una società razzista, si stira i capelli e si schiarisce la pelle per cercare di rendersi simile ai bianchi<sup>40</sup>. Ultima condizione necessaria, ma non sufficiente, perché si possa parlare di subalternità e di violenza epistemica è per Maniaci “l'incompetenza linguistica e concettuale, che dipende a sua volta da analfabetismo e/o illetteratismo o dall'aver ricevuto un'educazione dogmatica, rigida, non basata sui valori del ‘pluralismo’ etico, culturale, religioso”<sup>41</sup>.

Sono rintracciabili questi quattro sintomi, o alcuni di essi, nelle misteriose figure che si aggirano per l'Europa ricoperte dal *niqab* o dal *burka*? Una risposta seria potrebbe venire solo da

---

<sup>36</sup> E. Badinter, *La burqa procure un sentiment de jouissance*, “Le Matin”, 22/9/2013 (intervista a cura di C. Salvadé). Queste tesi erano già state anticipate in Id., *La strada degli errori* cit., pp. 88-91 e pp. 119-23.

<sup>37</sup> Ringrazio Virgilio Mura per avermi aiutato a mettere a fuoco questo punto, nel corso del dibattito.

<sup>38</sup> Cfr. C. Emmenegger, F. Gallino, D. Gorgone, *Tra emancipazione e autoritarismo. Chiarificazioni sulla categoria di servitù volontaria*, “Teoria politica. Annali”, III, 2013, pp. 343-363. I “servi volontari” si distinguono dai subalterni perché hanno “scelto volontariamente e in piena consapevolezza una condizione di sottomissione da cui non traggono alcun beneficio” (p. 347, corsivo mio).

<sup>39</sup> G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 164 e sg.

<sup>40</sup> C. Bartoli, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India* cit., p. 58.

<sup>41</sup> Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico* cit., p. 165.

rigorose indagini empiriche. Si può osservare tuttavia che, nei (pochi) casi in cui le donne integralmente velate hanno preso la parola, è emerso un quadro dai contorni in parte inaspettati. Penso alla lettera che ventisette donne italiane convertite all'Islam hanno indirizzato alle quattro più alte cariche dello Stato nel 2010, quando anche in Italia iniziava a farsi strada l'ipotesi di bandire per legge il velo integrale<sup>42</sup>. In questo scritto le autrici rifiutano di essere identificate come donne "oppresses" e rivendicano la volontarietà della loro scelta di indossare il *niqab*, presentandola come il frutto di un personale percorso spirituale. Si potrebbe naturalmente decidere di non dare credito alle parole di queste donne: se i subalterni – secondo la tesi di Spivak – sono incapaci di esprimere pensieri e volizioni autonome, non dovremmo aspettarci di farci rivelare proprio da loro la "verità" sulla loro condizione<sup>43</sup>. Non si può tuttavia non osservare come nel testo della lettera non compaiano tesi "empiricamente false" e non si faccia ricorso esplicito al principio di autorità (sintomo n. 1). Le donne che sottoscrivono questo testo rivendicano la propria scelta di sottrarsi agli sguardi altrui come un progresso nel loro cammino di "ricerca della Verità", ma anche come un modo per affrancarsi da un modello di femminilità giudicato opprimente<sup>44</sup>. Esse risultano, tra l'altro, in maggioranza laureate o diplomate, dunque difficilmente rappresentabili come analfabete o illetterate (sintomo n. 4) e le loro parole nulla esprimono meno che un atteggiamento "conformistico" nei confronti della cultura dominante (sintomo n. 2). La rivendicazione orgogliosa della volontarietà della decisione di coprirsi torna insistentemente anche nelle risposte delle intervistate nell'ambito di una ricerca francese, che ha riguardato trentadue donne col *niqab*. Molte di esse dichiarano di essersi decise al grande passo nonostante l'iniziale opposizione di mariti o genitori<sup>45</sup>. Anche nei confronti del gruppo parentale l'atteggiamento di queste donne risulterebbe dunque controcorrente.

Non pretendo, naturalmente, che queste poche osservazioni superficiali siano sufficienti a risolvere il mistero delle donne col *niqab*. Mi sembra comunque importante aggiungere che, se anche tutte, o alcune fra esse, risultassero corrispondere al profilo del soggetto subalterno, dovremmo ancora chiederci se sia lecito – e sensato – vietare loro un comportamento non solo privo di pericolosità sociale, ma di una evidente connotazione autolesionistica. Di fronte a una pratica come quella del coprirsi integralmente, che non solo non viola il principio milliano del danno, ma è di per sé priva degli effetti invalidanti di altri "interventi estetici sul corpo" (come l'infibulazione)<sup>46</sup>, è difficile non avere l'impressione che il divieto miri non tanto a difendere la dignità delle donne, ma a imporre loro un certo ideale di "vita buona". Come non accorgersi, tra l'altro, che la "volontà di isolamento" delle donne col velo, denunciata dal Rapporto Gerin come contraria ai "valori

<sup>42</sup> Una proposta di legge in tal senso, promossa dalla deputata del PDL Souad Sbai, è stata depositata alla Camera nella scorsa legislatura. Cfr. R. Pepicelli in, *Il velo nell'islam* cit., p. 106 e pp. 109-10 per il testo della lettera contro il divieto (la cui versione integrale si trova in: <http://io-musulmana-italiana.blogspot.it/2009/12/niqab-una-mia-scelta.html>).

<sup>43</sup> Il subalterno «anche quando sembra sapersi esprimere, [...], usa parole non sue: il suo discorso, la sua morale, i *topoi* del suo eloquio sono presi a prestito dalla cultura egemonica. Il 'subalterno parlante' è in realtà come il pupazzo di un ventriloquo che ha in prestito la voce di chi lo manovra». Bartoli, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India* cit., p. 41.

<sup>44</sup> "Quando pensiamo alla nostra vita di prima... – scrivono le firmatarie della lettera – dovevamo a tutti i costi essere belle in pubblico, essere le migliori, riuscire professionalmente. Oggi siamo quasi tutte mogli e madri e ne siamo orgogliose" (Pepicelli, *Il velo nell'islam* cit., p. 110).

<sup>45</sup> R. Pepicelli, *Il velo nell'islam* cit., p. 111. Si tenga presente che delle circa duemila donne col *niqab* censite in Francia al momento dell'approvazione della legge (il 90% sotto i trent'anni), i due terzi erano di nazionalità francese e circa un quarto risultava formato da neo-convertite all'Islam, con alle spalle famiglie non musulmane. Questi dati sono riportati nel *Rapporto Gerin*, cit.

<sup>46</sup> Cfr. sul tema Remotti, *Fare umanità* cit., cap. IV.

repubblicani”, non è poi così diversa da quella attribuibile alle monache di clausura? Come non sospettare che il divieto del velo serva, più che a difendere le donne “subalterne”, a proteggere noi occidentali dall’oscura minaccia che esse rappresentano per le nostre certezze?

Si tenga presente che le sanzioni previste dalla legge del 2011 per chi violi il divieto del velo consistono non solo in multe, ma in pene alternative «a carattere pedagogico». Inquietante è, in particolare, la previsione di questo secondo tipo di interventi, come l’obbligo di frequentare uno *stage de citoyenneté* finalizzato a «*rappeler au contravenant les valeurs républicaines de tolérance et de respect de la dignité humaine sur lesquelles est fondée la société*» e a «*coincantre la personne de renoncer au port d’un vêtement contraire au principe d’égalité de sexes et au respect de la dignité de l’être humain*»<sup>47</sup>. Apparentemente più *soft* rispetto alle sanzioni pecuniarie, simili provvedimenti rieducativi appaiono ancora meno giustificabili di queste, perché si risolvono in una forma di coartazione della coscienza individuale. Alla (presunta) violenza psicologica esercitata dal clan familiare o dal gruppo religioso viene così ad aggiungersi la violenza della Repubblica, che si sente in dovere di rieducare i suoi figli, anzi, le sue figlie. Strette tra queste due forme di pressione, le donne velate rischiano di essere soggetti doppiamente subalterni: nei confronti della propria comunità, ma anche nei confronti di chi le vuole forzosamente convertire a valori che esse avvertono come distanti ed estranei. In entrambi i casi, esse rimangono oggetto del volere altrui, mai veramente soggetti delle proprie scelte. Come scrive l’algerina Marnia Larzeg, convinta sostenitrice del carattere emancipativo dello “svelamento”, purché volontario: “Vietare il velo è un atto politico quanto imporlo. La Turchia (come la Francia e la Germania) è alla pari con l’Arabia Saudita e l’Iran. [...]. Le donne sono tenute in ostaggio allo stesso modo sia dagli estremisti laici che dai wahabiti, sia dagli islamisti sia dagli sciiti. Nessuno di loro pensa che siano in grado di decidere da sole come gestire il proprio corpo e se portare il velo o no”<sup>48</sup>.

C’è poi il problema della dubbia efficacia di simili tentativi di emancipazione forzata. Di certo, non è difficile accorgersi che l’effetto dei provvedimenti sanzionatori disposti dalla due leggi francesi rischia di essere opposto a quello voluto. Ammettiamo che le ragazze con l’*hijab* e, ancor più, quelle con il *niqab*, siano inconsapevoli vittime di una cultura patriarcale. Non si rischia, espellendole dalle scuole pubbliche, di privarle della possibilità di confrontarsi con la cultura laica e razionalista, e di riconsegnarle all’influenza esclusiva delle famiglie e degli istituti confessionali? Non si finisce, rimuovendo dalle strade le perturbanti figure delle donne col *niqab*, col rendere ancora più totale la loro segregazione entro le mura domestiche?

#### 4. Conclusione: i diritti tra libertà e paternalismo

Se, nell’affrontare il problema dei subalterni, è bene resistere alla tentazione di parlare “in nome dell’umanità”, è possibile chiedersi più sobriamente come possono essere valutate certe pratiche dal punto di vista dell’ideale kantiano della libertà, intesa come “diritto a cercare la felicità a proprio modo”. Si tratterà allora di interrogarsi sulla genuinità del consenso prestato da chi, apparentemente, “vuole contro il proprio interesse”. Non è difficile, ad esempio, presumere che una

---

<sup>47</sup> Cfr. *Rapporto Gerin*, cit.

<sup>48</sup> Cit. in R. Pepicelli, *Il velo nell’islam* cit., pp. 81-2. M. Lazreg, docente universitaria negli Stati Uniti, è autrice di *Sul velo. Lettere aperte alle donne musulmane*, il Saggiatore, Milano 2011.

persona che vende il proprio rene per ottenere il denaro necessario a pagare le cure mediche per il figlio, agisca in stato di necessità. Per provarlo, basta chiedersi se agirebbe nello stesso modo qualora disponesse di un reddito di cittadinanza e di cure mediche gratuite negli ospedali pubblici<sup>49</sup>. Nel caso, più che probabile, di una risposta negativa, dovremmo concludere che la sua non era una scelta davvero libera.

Il divieto di commercializzare parti del proprio corpo, stabilito dall'art 3 della Carta di Nizza, ma già previsto dal Codice civile italiano del 1939, che vieta all'art. 5 “atti di disposizione del proprio corpo [...] quando cagionino una diminuzione permanente della integrità fisica” trova il suo fondamento proprio nella volontà di tutelare soggetti deboli, che potrebbero essere *costretti* a compiere atti irreversibili a proprio danno<sup>50</sup>. La stessa logica sorregge la previsione della procedibilità d'ufficio per certi reati, come la violenza domestica, così come il più generale divieto di cedere o vendere la titolarità di diritti fondamentali “indisponibili”, come il diritto di voto o la libertà personale. Tali diritti possono, di fatto, non essere esercitati, ma alla loro titolarità non si può rinunciare, risultando nullo, dal punto di vista giuridico, un contratto attraverso cui qualcuno si impegnasse “volontariamente” in tal senso. In casi come questi, l'intervento “paternalistico” si fonda sulla presunzione che il soggetto che apparentemente sembra voler rinunciare a un proprio diritto o sottomettersi di buon grado a maltrattamenti (come la donna che non denuncia la violenza domestica) versi in realtà in condizioni di costrizione e di ricattabilità sul piano economico e psicologico. Si fonda, in altre parole, sulla presunzione che il soggetto in questione si trovi in una situazione di limitata «libertà di volere»<sup>51</sup>. Tale intervento non mette in discussione il “diritto a cercare la felicità a proprio modo”. Prova ne sia che lo stesso comportamento, vietato quando si presume che possa essere indotto da indebiti condizionamenti, può essere valutato positivamente se tale presunzione viene a cadere, come nel caso della persona che scelga di donare, non di vendere, il proprio rene, o di “prestare”, non di affittare, il proprio utero.

In definitiva, il divieto di commercializzazione di parti del corpo oggi in vigore nell'Unione europea (ma non in molte altre parti del mondo) mira a garantire le condizioni che rendono possibile una scelta il più possibile autonoma, neutralizzando gli effetti di disuguaglianze sociali “disabilitanti”. Anche una legge come quella svedese che punisce i clienti delle prostitute (al di là del problema della sua efficacia), si giustifica in quanto mira a stroncare il fenomeno della prostituzione per necessità, non certo quello – residuale – della prostituzione “per scelta”. In casi simili l'intervento dello Stato, lo si voglia o no qualificare come paternalistico, non mira a limitare la libertà soggettiva, ma a renderla effettiva, neutralizzando gli effetti di gravi disuguaglianze sull'esercizio dei diritti.

Diverso è il caso di leggi che impongano a un malato di continuare a curarsi o prevedano la nutrizione forzata di chi sta attuando uno sciopero della fame. Ma, soprattutto, molto diverso è il caso delle leggi sul velo, in cui non è nemmeno troppo celato l'intento di imporre una particolare concezione della “vita buona”. Concezione che si vuole laica e liberale, ma che appare compromessa con un “pensiero egemonico, ereditato dal colonialismo e rinnovato dalla globalizzazione neoliberista”, che “associa strettamente l'idea di emancipazione [...] ai valori etico-

---

<sup>49</sup> Cfr. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico* cit., p. 21 e pp. 145-46.

<sup>50</sup> Cfr. S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 84 e sg.

<sup>51</sup> Per la distinzione tra “libertà di agire” e “libertà di volere”, cfr. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 50-52.

estetici e agli stili di vita dell'Occidente"<sup>52</sup>. Della preoccupazione di promuovere la presa di coscienza e la presa di parola dei soggetti subalterni, che animava gli scritti di Gramsci e della tradizione marxista, fino ai *Subaltern studies*, non sembra rimanere molto negli odierni fautori dello "svelamento" ad ogni costo.

---

<sup>52</sup> A.M. Rivera, *L'interdetto del 'velo': antropologia di una contesa pubblica*, in "Parolechiave" n. 33, 2005, pp. 182-83. È "contestabile – chiarisce l'autrice – che in società secolarizzate come le nostre si sia affermata una completa libertà di scelta: a imporre stili e mode, conseguentemente a decidere quale debba essere il 'comune senso del pudore' e persino a dettare le trasgressioni consentite sono l'industria della moda, il mercato e la pubblicità al loro servizio. [...]. Ed è assai dubbio che l'emancipazione e la libertà femminili si misurino dai centimetri di corpo esposti allo sguardo altrui: di esse non v'è negazione più radicale delle nudità femminili quasi totali che in televisione fanno la passerella dinanzi a corpi maschili vestiti di tutto punto che eventualmente discettano di politica" (p. 180).